

MARCIN TOMASIEWICZ  
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

## *Przedaugustyńska filozofia dziejów – wybrane koncepcje*

### Abstract

#### Remarks on pre-Augustinian Philosophies of History

For some time now, in many areas of intellectual activity, we can observe increased interest in history. This trend, a kind of *signum temporis*, seems to call into question the postmodern prophecy of the end of the philosophy of history. In fact, the modern philosophy of history has failed every expectation. However, was it the only historiosophical thought in the history of Western civilization? Augustine of Hippo is considered by many to be the father of the philosophy of history. He devised a canon of thinking about history and its meaning on which paradigm the historiosophical inquiry of later centuries was based. However, is it possible to speak of pre-Augustinian philosophies of history? That is, to find reflections aimed at resolving history according to its meaning and goal also from before Augustine? The term “philosophy of history” comes from Voltaire, and was used to determine the historiosophical concept of the Enlightenment. However, apart from the model of reasoning based on conditions and intellectual fashions of the era, it can be said that the term seems to exceed the original semantic scope and includes traditions of thought from beyond the Enlightenment, which nonetheless bore signs of historiosophy. This article attempts to examine three patristic concepts of the era, which were not inspired by Augustine’s thought. Salvian of Marseilles envisions history as a sequence of events, where the divine pedagogy toward humankind is realized. Eusebius of Caesarea grasps his historiosophical thought within imperial theology, designed to show the emperor as the subject through which the divine Logos rules history. The earliest of the described authors – Irenaeus of Lyon, weaves the course of history into the mystery of the Trinitarian economy, where history is the means by which the Trinity reveals itself.

**Key words:** historiosophy, Christianity, St. Augustine.

**Słowa kluczowe:** historiozofia, chrześcijaństwo, św. Augustyn.

### Wstęp

Tym, co bez wątplenia cechuje filozofię dziejów, jest jej niebywała żywotność. W ostatnich latach wszystko wskazywało na to, że jest ona przeżytkiem pewnej epoki. Konstruowana w ramach nowożytnego paradygmatu filozofia dziejów zawiodła pokładane w niej zaufanie. Spośród wielu przyczyn tego stanu rzeczy wypada wskazać histo-

rie upadku i pesymistyczne wizje zagłady, które zajęły miejsce opróżnione przez oświeceniowy optymizm, oraz nurty w naszej cywilizacji dążące do zniesienia historycznych korzeni przy jednoczesnym braku nakierowania na to, co przyszłe<sup>1</sup>. Pesymizm, obcy środowisku intelektualnemu epoki krystalizacji filozofii dziejów, pchnął wielu myślicieli do proklamacji końca tej filozofii i przeniesienia jej w obszar dziejów filozofii.

Równolegle do tego sceptycyzmu daje się zauważyć wzrost zainteresowania historią. Pojawiają się nowe projekty kulturowe mające na celu propagowanie wiedzy o przeszłości, powstają muzea, jest coraz więcej historycznych wystaw i pamiątkowych rocznic, ruchy polityczne szukają oparcia w nurtach z minionych epok albo też imputuje się im – czy tego chcą czy nie – historyczny rodowód. W środkach masowego przekazu rośnie koniunktura na tematykę historyczną, nauka prawa podkreśla wagę argumentu historyczno-prawnego. Słowem, nasza kultura ciągle ujawnia pojemną historyczną pamięć i świadomość. Wszystko to stawia pod znakiem zapytania pogląd, jakoby filozofia dziejów ostatecznie zeszała ze sceny myślowej.

Wzrost zainteresowania tematyką historyczną nasuwa także wątpliwość: Czy „trup złożony do grobu” przez zorientowany ahistorycznie postmodernizm był truchłem w ogóle filozofii dziejów czy może pewnej jej odmiany, myśli zbudowanej na określonym paradygmacie, który przeminął? Pozytywna odpowiedź na tak ujętą kwestię otwiera obszar poszukiwań nowego spojrzenia na nasze dzieje i ich filozofię. Może jeszcze nie wszystko stracone? Może próby wyjaśnienia historii na gruncie filozoficznym nie zakończyły się ostateczną porażką? Wreszcie – może sama historia jest nie tylko zbiorem uporządkowanych chronologicznie zdarzeń, jakie przytrafiły się grupie atomów przypadkowo tworzących ożywioną protoplazmę, lecz ma swój sens i cel? Pewnym krokiem ku wyjaśnieniu podobnych zagadnień może być próba wykazania, że sama filozofia dziejów jest znacznie szersza niż jej wersja znana od czasów oświecenia.

## Filozofia dziejów w ujęciu klasycznym

Karl Löwith definiuje filozofię dziejów jako „systematyczne wyjaśnienie historii powszechnej w świetle zasady, dzięki której historyczne zdarzenia i następstwa są ze sobą powiązane i odniesione do jakiegoś ostatecznego sensu”<sup>2</sup>. Definicja ta jest bardzo obszerna i mieści w sobie klasyczne ujęcia filozofii dziejów przy jednoczesnym przekroczeniu ich metodologicznych ograniczeń. Nie to jednak jest jej największą zaletą. W lapidarnym ujęciu Löwith prezentuje myślowy szkielet, twardy rdzeń filozofii dziejów, wyekstrahowany z czasu, a nawet paradygmatu filozoficznego – klucz pozwalający rozpoznać w danej konstrukcji filozofię dziejów, choćby była daleka oświeceniowym i dziewiętnastowiecznym wzorcom. Podstawowym elementem definicji jest tu zwrócenie uwagi na „ostateczny sens”. To nieklamany przywilej filozofii, by stawiać tego rodzaju ogólne pytania. „Sens” jednak, zwłaszcza „ostateczny”, ma także wymiar konfesyjny i, rozważając go, wkraczamy na grunt teologii. Tym samym musimy prze-

<sup>1</sup> E. Angehrn, *Filozofia dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2007, s. 3.

<sup>2</sup> K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 5.

zwyciężyć przyzwyczajenia naszej epoki i rozszerzyć obszar zainteresowań także na tych myślicieli, którzy współcześnie zaliczani są do grona teologów. Trudno jest zresztą wyznaczyć granicę, gdzie kończy się filozofia, a zaczyna teologia. Sposób argumentacji i jednej, i drugiej bywa bardzo podobny. Dobrze to widać u autorów z czasów starożytności i średniowiecza, kiedy królowało myślenie symboliczne. Umysł przerzucał mosty metafor pomiędzy bytami, interpretacja zaś świata na gruncie semiotycznym ogarniała prawie całość intelektualnej refleksji. Tym samym trzeba poczynić zastrzeżenie, że filozofia, o której będziemy mówić, jest także teologią. Teologią dziejów.

Dla wielu badaczy o filozofii historii można mówić od roku 1725, kiedy to Giambattista Vico przedstawia światu swoje dzieło, zatytułowane, *nomen omen*, *La scienza nuova*<sup>3</sup>. W zamyśle autora „nowa nauka” miała być rozumową teologią społeczną Bożej Opatrzności, którą to definicję Vico opatruje kolejnymi dookreśleniami. Tym samym czytelnik dowiadyuje się, że ma w rękach filozofię autorytetu, krytykę wcześniejszych teogonii, wieczną historię idealną, na której tle rozwijają się w czasie dzieje wszystkich narodów, czy wreszcie system prawa naturalnego<sup>4</sup>. Problem z mnogością określeń sugeruje, że mamy do czynienia z całkiem nowym spojrzeniem na historię. Dzieło w istocie odcinało się od głównego nurtu myślowego swojej epoki, przesiąkniętej kartezjańskim redukcjonizmem. Chociaż Vico nie decyduje się na przełamanie paradygmatycznego dualizmu *res extensa* i *res cogitans*, to jednak wbrew poglądom Kartezjusza kwalifikuje historię jako dziedzinę, w której należy poszukiwać wiedzy pewnej, obszar właściwego *intelligere*. Ten sąd umożliwia nowa definicja prawdy. Według Vico za *verum* daje się podstawić tylko *factum*. Świat natury (przyroda, byt) będący dziełem Stwórcy nie może zatem stanowić obszaru poznania ludzkiego umysłu. Wiedzę pewną można osiągnąć tylko przez badanie historii świeckiej, która jest tworem człowieka. Nawet owe czasy odległe i, zdawałoby się, przykryte kurzem wieków są dla naszego poznania pewniejszym oparciem niż świat fizyki, jak bowiem stwierdza Vico:

w tej nocy pełnej cieni, osłaniającej przed naszym wzrokiem najodleglejszą starożytność, jaśniej wieczne światło owej prawdy, której w żadnej mierze nie można podać w wątpliwość: że ten historyczno-obywatelski świat na pewno został uczyniony przez człowieka. Jego zasady mogą i muszą przeto być znajdowane w przemianach naszego własnego umysłu ludzkiego<sup>5</sup>.

Vico zdawał sobie sprawę z wagi swojego antropocentrycznego przesunięcia, nie wiedział jednak i wiedzieć nie mógł, jak zostanie ono wykorzystane przez kolejnych myślicieli. I o ile autor *La scienza nuova* mógłby odkryć pewną metodologiczną bliskość z pracami Woltera, o tyle pod przesłaniem tego, co zostało zaprezentowane przez tego ostatniego w *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII* jako filozofia dziejów, z pewnością by się nie podpisał. To właśnie Wolterowi przypadła rola „ojca chrzestnego” oświeceniowego nurtu filozofii dziejów. Tym zaś, dzięki któremu osiągnęła ona szczytowy punkt swojego rozwoju, był Hegel. Pokolenie później materialistyczną interpretację historyczniczej koncepcji Hegla zaproponował Marks<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> G. Vico, *Nauka nowa*, przeł. J. Jakubowicz, Warszawa 1966.

<sup>4</sup> K. Löwith, *Historia...*, s. 5.

<sup>5</sup> G. Vico, *Nauka...*, s. 138.

<sup>6</sup> E. Angehrn, *Filozofia...*, s. 3.

Wszystkie te filozofie dziejów oczywiście mieszczą się w ramach definicji przedstawionej przez Löwitha. Łączy je dodatkowo jeszcze jeden element. Jest nim rola jednostki, która wysuwa się na pierwszy plan. Zarówno wolteriański Kandyd, tropiący tautologii Panglossa, człowiek Condorceta przez wieki walczący z oporną materią niegodziwości oraz zabobonu, jak i heglowski „akuszer historii” czy wreszcie marksowski proletariusz na swojej drodze od kenozy do apoteozy – we wszystkich tych filozofiach punktem centralnym jest człowiek i jego wytwory.

Fascynacja człowiekiem żadnej kulturze nie jest tak bliska jak właśnie cywilizacji zachodniej. Christopher Dawson, próbując odpowiedzieć na pytanie, dlaczego to akurat niewielka grupa europejskich narodów w krótkim czasie zdobyła taką potęgę nad światem, że zdołała wyzwolić człowieka spod wielowiekowej władzy sił przyrody, odrzuca oświeceniowe teorie postępu. W zamian konstruuje własne wyjaśnienie tego fenomenu. Twierdzi, że stało się to za sprawą pewnej siły duchowej tkwiącej w kulturze zachodniej, która powoduje niepokój i wyzwala pęd ku ciągłej zmianie na lepsze. Mówiąc słowami Dawsona, „dzieje się tak dlatego, iż ideałem religijnym Europy nie jest oddawanie czci pozaczasowej i niezmiennej doskonałości, lecz duch, który usiłuje się wcielić w ludzkość i przeobrazić świat”<sup>7</sup>. To niemal chrystologiczne wyznanie zdaje się kluczem do zrozumienia głębszych korzeni oświecenia, które – chociaż miało tendencję do odżegnywania się od chrześcijańskich narracji – nigdy w pełni nie wyzwoliło się od wpływu teologicznego jądra, gdzie Bóg łączy się z człowiekiem.

Nie może dziwić stanowisko tych badaczy, którzy początek filozofii dziejów sytuują wręcz dwanaście wieków przed *La scienza nuova*. Według nich właściwym twórcą tej dyscypliny jest Aureliusz Augustyn<sup>8</sup>. Wilhelm Dilthey idzie jeszcze dalej i stwierdza, że niezbędna filozofii dziejów świadomość historyczna jest możliwa tylko na gruncie chrześcijaństwa<sup>9</sup>. W tym poglądzie sekunduje mu Paul Tillich, który stwierdza, że właściwego momentu powstania filozofii dziejów należy szukać w okresie intensywnego rozwoju chrystologii. Ta ostatnia bowiem zmierza do wyjaśnienia centralnego momentu w dziejach, kiedy transcendentny Absolut wkracza w rzeczywistość zatopioną w historii, nadaje jej sens i znaczenie<sup>10</sup>. W chrześcijaństwie jednak owo wejście transcendencji w immanencję ma głęboką antropologiczną treść. Jeśli uwzględnimy podobne stanowiska, zyskujemy nieco inną perspektywę spojrzenia na oświeceniowy wkład w historiozofię.

Według Emila Angehrna o filozofii dziejów możemy mówić dopiero w epoce nowożytnej, kiedy to znajduje swoje ostateczne wypełnienie swoista „podwójna rewaloryzacja”<sup>11</sup>. Rewaloryzacja podmiotu i przedmiotu dziejów rozumiana jako swojego rodzaju emancypacja filozoficzna czy krystalizacja tych pojęć przez nadanie im znaczenia historiozoficznego. Przy czym podmiot rozumiany jest jako człowiek bądź społeczność ludzka będąca świadomym i aktywnym bytem na arenie dziejów, a nie jedynie maskotką w rękach Nemezis czy Fortuny. Zdaniem Angehrna to właśnie filozofii nowożytnej przypada zasługa wyłonienia podmiotu dziejów, podczas gdy krystalizacja przedmiotu dziejów jest dziełem myślicieli chrześcijańskich epoki patrystycznej.

<sup>7</sup> Ch. Dawson, *Religia i powstanie kultury zachodniej*, przeł. S. Ławicki, Warszawa 1958, s. 11–12.

<sup>8</sup> E. Angehrn, *Filozofia...*, s. 39.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> P. Tillich, *The Interpretation of History*, New York 1936, s. 234.

<sup>11</sup> E. Angehrn, *Filozofia...*, s. 8.

W przypadku rewaloryzacji przedmiotu filozofii dziejów sprawa jest nieco bardziej skomplikowana. Mówiąc bowiem o przedmiocie dziejów, mamy na myśli historię, a ta spełniać musi szereg kryteriów. Dla Zbigniewa Kuderowicza decydujące znaczenie ma tutaj możliwość wyróżnienia początku i końca historii, co z kolei zakłada przyjęcie linearnej koncepcji czasu. Konieczna jest także możliwość określenia „czasu historycznego”, czyli takiego, który pozwala na wyszczególnienie kolejnych i niepowtarzalnych epok poddających się zróżnicowanej jakościowej ocenie. Na tym właśnie gruncie można też mówić o determinantach ruchu w dziejach<sup>12</sup>.

Spostrzeżenie Angehrna na temat warunków zaistnienia filozofii dziejów w ogóle należy uznać za w pełni uzasadnione i właściwe. Jakkolwiek wątpliwości budzą tutaj dwie rzeczy. Po pierwsze podmiot i przedmiot historii są z sobą tak ściśle powiązane, że wydaje się trudne, jeśli nie wręcz niemożliwe, pomyślenie o jednym bez drugiego. Myśląc o historii, zawsze będziemy mieli na uwadze, że jest to historia czegoś. I odwrotnie: coś, co jest wewnątrzświatowe, jest tym samym historyczne samo z siebie. Owszem, można podnosić, że Angehrn mówi o wykrystalizowaniu się pojęć na gruncie dyskursu specyficznego dla filozofii dziejów. Takie postawienie sprawy wikła nas jednak w niekończący się spór dotyczący natury języka i substancjalnego charakteru nazw, a tym samym zwiększa pokusę zejścia myśli na manowce. Poza tym nic nie wnosi do odpowiedzi na pytanie, które się wręcz narzuca, a mianowicie: Jak to jest możliwe, że rewaloryzację podmiotu historii dzieli od rewaloryzacji przedmiotu ponad tysiąclecie? I to tysiąclecie bynajmniej nie jałowe, przynajmniej w zakresie jakości i intensywności poszukiwań filozoficznych. Po drugie, nie sposób zgodzić się z tezą, że to nowożytność dopiero zwróciła uwagę na człowieka i jego historyczne losy jako właściwy podmiot dziejów; że decydujący w tej materii moment wiąże się z oświeceniowym przyjęciem odpowiedzialności własnej człowieka i przyjęciem optymistycznej wiary w postęp – jak powiada Angehrn.

Tym samym niniejszy artykuł będzie zmierzał do poczynienia dwojakiego rodzaju ustaleń. Po pierwsze, na przykładzie wybranych myślicieli patrystycznych spróbujemy ukazać, że podmiot i przedmiot dziejów nie powstawały w separacji czasowej ani paradygmatycznej. Po drugie, postaramy się wykazać, że charakterystyczne dla nowożytności antropocentryczne zorientowanie historiozofii było obecne już w starożytności.

## Ekonomia trynitarna Irenusza z Lyonu

Ireneusza z Lyonu uważa się za najbardziej wpływowego teologa II wieku. Pochodził z Azji Mniejszej i był uczniem Polikarpa ze Smyrny – wychowanka św. Jana Ewangelisty. Około 178 r. został biskupem Lyonu. Prawdopodobnie zginął śmiercią męczeńską<sup>13</sup>. Za największe jego dzieło uznaje się wykład *Adversus haereses*, gdzie z rozmachem szki-

<sup>12</sup> Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, Warszawa 1983, s. 15.

<sup>13</sup> B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, przeł. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 186–187.

cuje historię gnozy, poczynając od Szymona Maga aż do Walentyna<sup>14</sup>. Stąd też jego myśl jest przykładem historiozofii wyrosłej na gruncie apologetyki pierwszych wieków.

W drugim wieku trudno mówić o zdogmatyzowanej doktrynie chrześcijańskiej. Panował wówczas pluralizm źródeł i szkół, zwykle skupionych wokół jednego charzmatycznego nauczyciela. Państwo w żadnej mierze nie angażowało się w prawne zabezpieczenie wyznań wiary poszczególnych Kościołów, a komunikacja myśli napotykała duże przeszkody. Okoliczności te zaowocowały wielkim urodzajem wszelakich herezji, wśród których na pierwszy plan wysuwały się nurty o ewidentnie gnostyckiej proveniencji. Łączyła je idea odrzucenia Boga jako Stwórcy, przez co godziły w jedną z kluczowych prawd chrześcijańskich. Marcjon z Pontu rozróżniał na przykład bogów Starego i Nowego Testamentu. Bóg starotestamentowy był sprawcą nieszczęść i ucimienienia ludzi, podczas gdy ten z Nowego Testamentu niósł prawdziwe wyzwolenie, w tym wyzwolenie od Prawa. Inni heretycy podkreślali istnienie piramidy bytów, na której szczycie stoi Pleroma, świat zaś jest dziełem Demiurga, nieudanym dzieckiem popadłym w niewolę materii.

Dla Ireneusza punktem wyjścia jest obrona prawdziwości bóstwa Boga Stwórcy wbrew poglądom gnostyckim. W następujących słowach deklaruje on swój zamiar polemiki z tym poglądem:

Dobrze będzie zacząć od najważniejszego rozdziału, tj. od Boga Budowniczego, który stworzył niebo i ziemię i wszystko, [...] oraz okazać, że ani ponad nim, ani po nim niczego, i że nie pobudzony przez nikogo, lecz na podstawie własnego wyroku i dobrowolnie wszystko stworzył, albowiem on sam jest Bogiem, sam Panem, sam Stwórcą, sam Ojcem, sam wszystko ogarnia i udziela wszystkiemu tego, że istnieje<sup>15</sup>.

Teologia Ireneusza opiera się na odrzuceniu i wyborze. Biskup Lyonu stanowczo odrzuca gnostyckiego boga, który jest obcy historii człowieka i wybiera Boga Stwórcę, opiekuna świata. Ten sam Bóg, który stwarza historię, rządzi nią i zbawia. Tym samym Ireneusz ukazuje wspaniały świat, pełen odniesień trynitarnych, gdzie dzieje są przestrzenią dialogu miłości, którym rozbrzmiewa wewnętrzne życie Boga. Relacja pomiędzy Ojcem a Synem wiązuje się w historii i przez to wprowadza dzieje człowieka do wnętrza Boga. Najwyższym uzasadnieniem zbawienia jest natomiast wkroczenie Słowa w immanencję świata<sup>16</sup>. Już na tym etapie widać, jaką relację ustanawia Ireneusz pomiędzy transcendencją a immanencją. Dzieje nie są pozostawioną samą sobie sceną ludzkich działań, lecz całość historii rozgrywa się w trynitarnej przestrzeni. Wewnętrzne życie Trójcy powoduje ruch historii ku eschatologicznej pełni. W ten sposób zostaje związana nić pomiędzy Bogiem i światem. Miejszem zaś, w którym immanencja spotyka transcendencję, jest natura ludzka. Natura ta, chociaż pojmowana abstrakcyjnie, nie jest rozważana w oderwaniu od historii. Podmiot dziejów, czyli człowiek – rozpatrywany w wymiarze zarówno ogólnym, jak i społecznym – domaga się określenia w kondycji bytu zanurzonego w historii. Pamiętać należy, że w tradycji wschodniej, reprezentowanej

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 187.

<sup>15</sup> Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* II, 1, 1 [w:] *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, t. 1, red. B. Sesboüé, J. Woliński, przeł. P. Rak, Kraków 1999, s. 146 (dalsze przypisy bibliograficzne dotyczące tego dzieła Ireneusza z Lyonu pochodzą z tego tomu).

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 145.

przez Ireneusza z Lyonu, pozostaje bezdyskusyjny pogląd, że tym, co konstytuuje człowieka, jest jego relacja z Bogiem<sup>17</sup>. Nie jest to więc człowiek Condorceta i Woltera. Jest to człowiek postrzegany w optyce chrystologicznej i soteriologicznej zarazem, podmiot dziejów w myśli Ireneusza krystalizuje się bowiem w nauce o rekapitulacji. Koncepcja rekapitulacji pochodzi z Nowego Testamentu i ma swoje korzenie w teologii św. Pawła:

Niech będzie błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa [...] przez to, że nam oznajmił tajemnicę swej woli według swego postanowienia, które przedtem w Nim powziął dla dokonania pełni czasów, aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie: to co w niebiosach i to co na ziemi (Ef 1, 3. 9–10).

W kontekście cytowanego tekstu rekapitulacja oznacza zjednoczenie wszystkiego w Głowie, którą jest Chrystus. Pojawiają się tu zatem dwie figury: Adama i Chrystusa, które poniekąd przypominają nam augustyńską naukę o grzechu pierworodnym. Ireneusz pomija jednak aspekt grzechu, a mówi o pewnej dywersyfikacji bytów, jaka dokonała się w Adamie, oraz o powrocie wszystkiego do jedni, Głowy, czyli nowego Adama – Chrystusa. Powiada on: „Łukasz wykazał, że rodowód, poczynając od narodzenia Pana naszego aż do Adama, liczy 72 pokolenia, łącząc koniec z początkiem. Podkreśla też, że on zrekapitulował w sobie wszystkie ludy rozproszone już od czasów Adama, wszystkie języki i pokolenia ludzkie łącznie z samym Adamem”<sup>18</sup>.

Chociaż Ireneusz posługuje się terminem rekapitulacji w różnych kontekstach, interesuje nas tu w szczególności jej wymiar chrystologiczny i historiozawczy. W tym sensie rekapitulacja oznacza uzdrowienie ludzkiej woli, która popadła w grzech<sup>19</sup>, a tym samym podniesienie człowieka do rangi bytu mogącego wziąć na siebie odpowiedzialność dziejową. Co więcej, z powyższego cytatu wynika, że nie mamy do czynienia z chronologicznie pojętym uzdrowieniem, czyli takim, które działałoby dopiero od pewnego punktu w dziejach i nie miało wpływu na wcześniejsze wydarzenia. Wystąpienie Chrystusa, chociaż da się dokładnie zamknąć w konkretnym odcinku czasu, działa zarówno w przeszłości, jak i w przyszłości. Tym samym człowiek rozpatrywany w całej rozległości historii ulega jakościowo lepszej kwalifikacji. Rekapitulacja posiada dwa wymiary. Pierwszy, chrystologiczny, oznacza przyjęcie przez Słowo natury ludzkiej. Jak powiada Ireneusz, „Przez Prawo i Proroków obiecał uczynić swe zbawienie widzialnym dla wszelkiego ciała, tak iż Syn Boży miał się stać Synem Człowieczym i by z kolei człowiek stał się synem Bożym”<sup>20</sup>. Drugi wymiar ukazuje Boży zamysł względem całego stworzenia, który już u zarania dziejów wyznaczał właściwy kierunek całej historii: „Od początku Bóg przygotował gody swojego Syna”<sup>21</sup>. Tym samym rekapitulacja jawi się też jako finał dziejów – powrót wszystkiego do Chrystusa.

Pomimo owego ruchu ku rekapitulacji historia wydaje się nadal zbyt statyczna. Czy w tak wysoce abstrakcyjnym ujęciu historii, którą wartościujemy tylko na podstawie wydarzenia wcielenia czas historyczny nie traci na znaczeniu? Czy możemy mówić o jakiegokolwiek periodyzacji i możliwości jakościowego klasyfikowania epok w sytuacji

<sup>17</sup> J. Mayendorff, *Teologia bizantyjska*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 178.

<sup>18</sup> Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses...*, s. 156.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 150.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

gdy mamy właściwie do czynienia z dwiema wielkościami: światem, w którym nastąpiło Objawienie, i światem „przed” (czy też niejako „poza”) Objawieniem? Ta druga opcja jest przy tym zresztą wyłącznie logiczną konsekwencją negacji pierwszej, a tym samym możliwością historycznie niezrealizowaną i empirycznie niedostępną – Ireneusz wszak traktował Objawienie jako fakt dokonany. Odpowiedź na te pytania autor *Adversus haereses* tłumaczy za pomocą nauki „ekonomii”.

Sam termin „ekonomia” użyty w liczbie pojedynczej oznacza zamiar Boga względem stworzenia oraz wprowadzenie go w czyn. „Ekonomie” w liczbie mnogiej są niczym innym niż tylko konkretnymi aktami, w których wypełnia się boski plan. W ten sposób dochodzi do poszatkowania historii na epoki właściwe poszczególnym momentom w planie zbawczym. Poniekąd cała historia doznaje rewaloryzacji jako przestrzeń, w której objawia się Trynitarne Bóstwo. Ireneusz stara się bowiem w każdym wydarzeniu noszącym treści soteriologiczne dostrzec sposób, w jaki objawia się Trójca. Jako przykład przytoczmy opis ubóstwienia człowieka we wcieleniu Słowa. Wychodząc od egzegezy terminów, jakimi określa się Boga, Ireneusz dochodzi do wniosku, że Bóg jest Ojcem w podwójnym sensie. Po pierwsze jest On Ojcem Syna, po drugie, poprzez Syna staje się ojcem człowieka. A dzieje się to właśnie za sprawą ekonomii:

To rzecz pewna i bezdyskusyjna, że nikt nie został ogłoszony Bogiem i Panem w sposób absolutny przez Ducha poza Bogiem, który panuje nad wszystkimi rzeczami wraz ze swym Słowem i poza tymi, którzy otrzymują Ducha przybrania za synów, to znaczy tymi, którzy wierzą w jedynego prawdziwego Boga i w Jezusa Chrystusa, Syna Bożego<sup>22</sup>.

Ujęcie trynitarne historiozofii wydaje się osadzone w teologii liturgii chrzcielnej. Pisząc streszczenie wykładu wiary chrześcijańskiej, Ireneusz podaje treść Symbolu, który był powszechnie znany w Kościele II w., gdyż wykorzystywano go podczas chrztu<sup>23</sup>. Trzy artykuły odnoszą się do trzech Osób Boskich, w których istnienie wiarę musiał wyznaczyć kandydat do sakramentu. Trzy Osoby Boskie mają udział w jednym dziele zbawienia. Ireneusz mówi o tym tak:

Chrzest obdarza [M.T.] nas zrodzeniem ku Bogu przez jego Syna w Duchu Świętym. Ci, którzy noszą Ducha Świętego, kroczą ku Słowu, to jest w kierunku Syna. Syn zaś prowadzi (ich) do Ojca, Ojciec zaś udziela (im) niezniszczalności<sup>24</sup>.

Co do sposobu poznania, Ireneusz odcina się od wszelkiego mistycyzmu sekt gnostyckich. Jedynym warunkiem poznania Ojca jest Syn jako pośrednik<sup>25</sup>. Tym samym zostaje przezwyciężony epistemologiczny doketyzm. Następuje dowartościowanie historii, jej redefinicja. Odtąd jest ona zbiorem warunków i okoliczności, w jakich Bóg ukazuje się człowiekowi<sup>26</sup>.

Dzięki koncepcji ekonomii Ireneusz wkomponowuje historię powszechną w dzieje zbawienia, które są sposobem objawiania się Trójcy, różnicując poszczególne jej etapy stosownie do objawiających się w nich Osób. Pierwszy etap powierzony jest Duchowi,

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 147.

<sup>23</sup> *Idem*, *Wykład nauki apostoelskiej*, 6–7, przeł. W. Myszor, Kraków 1997, s. 28–29.

<sup>24</sup> *Ibidem*, 7, s. 29.

<sup>25</sup> *Idem*, *Adversus haereses...*, s. 149.

<sup>26</sup> *Ibidem*.



który prowadzi do czasu Syna. Obydwa zaś wiodą do wizji Ojca. W ten sposób misterium Trójcy staje się matrycą historii, osią konieczności, przejścia od jednego etapu do kolejnego, przy czym każdy z etapów cechuje się zmianą jakościową w stosunku do poprzedniego. Historia traci swoją platońską jednostajność jako obraz nieruchomej wieczności<sup>27</sup>. Zamiast tego zdaje się przypominać wielowątkową powieść, w której mnogość narracji łączy się w finale. Ostateczną zasadą historii jest trynitarny ruch i wola zbawcza Boga. Sensem zaś i celem dziejów jest niezniszczalność człowieka: „Wreszcie w ciele naszego Pana rozbłysło światło Ojca, a następnie świecąc poprzez Jego ciało, przyszło do nas, i tak człowiek dostąpił niezniszczalności, owiniętej owym światłem Ojca”<sup>28</sup>.

Podsumowując, myśl historiozoficzna Ireneusza z Lyonu ukazuje nam dzieje posiadające zarówno określony podmiot, jak i przedmiot. Podmiot jest tu wyeksponowany dzięki doktrynie o rekapitulacji. Rewaloryzację przedmiotu ukazuje natomiast historia ujęta w formie ekonomii. Dopełniającym elementem całości jest wypełnienie zbawczych zamysłów Boga względem stworzenia.

## Teologia imperialna Euzebiusza z Cezarei

Kolejnym przykładem myśliciela doby patrystycznej, którego twórczość wydaje się interesująca z punktu widzenia dziejów historiozofii, jest Euzebiusz z Cezarei. W odróżnieniu od Ireneusza z Lyonu Euzebiusz jest nie tylko teologiem, lecz przede wszystkim historykiem. W swoim monumentalnym dziele *Historia kościelna* podejmuje próbę teologicznej interpretacji dziejów Kościoła, a samą historię postrzega jako swojego rodzaju *locus theologicus*.

Euzebiusz urodził się około roku 263. Odebrał staranne wykształcenie w Cezarei Palestyńskiej. Tamtejsze środowisko intelektualne pozostawało pod silnym wpływem szkoły aleksandryjskiej, w szczególności zaś nauki Orygenesesa. Był to okres wielkich przemian w świecie chrześcijańskim. Po straszliwych prześladowaniach z ręki Dioklecjana nastąpiło gwałtowne ocieplenie stosunków między Kościołem i państwem w dobie monarchii Konstantyna Wielkiego. Ten kontrast rządów kolejnych cesarzy bez wątpienia wpłynął na Euzebiusza, który w Konstantynie zaczął upatrywać idealnego cesarza. To właśnie na gruncie fascynacji osobą i rządami Konstantyna powstała koncepcja teologii imperialnej. Biskup Cezarei wyłożył ją w swoim najdojrzalszym dziele – *Życiu Konstantyna*. Ono też będzie stanowiło główną bazę dalszych dociekań.

Teologia przedstawiona przez Euzebiusza jest ze wszech miar polityczna. W sposób wyraźny autor zmierza do wykazania legitymizacji rządów cesarza, ale na tym nie poprzestaje. Jego wizja jest totalna i łączy różne dziedziny teologii z filozofią polityczną. Stąd można w niej odnaleźć elementy protologii politycznej, eschatologii politycznej, soteriologii politycznej, chrystologii politycznej, wreszcie najsilniej wyeksponowanych eklezjologii i trynitologii politycznej. Zdaniem Euzebiusza nauka o Trójcy Świętej

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 150.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 151.

i o Kościele jest najwznioślejszym i ostatecznym usprawiedliwieniem jakiegokolwiek politycznego ładu.

Euzebiusz opisuje losy Rzymu analogicznie do pisarzy pogańskich, którzy rozróżniali monarchię i tyranię. Podobnie używa tego kontrastu, by ukazać wspaniałość monarchii konstantyńskiej<sup>29</sup>. Imperium w oczach Euzebiusza jest bytem nie tyle politycznym, ile religijnym, w związku z tym należy oddawać pierwszeństwo teologom w kwestii dociekań w zakresie nauk politycznych. Państwo nosi cechy ludzako podobne do tych, jakimi zwykło się określać Kościół<sup>30</sup>. Co więcej, Kościół, rozumiany jako stopniowo wzrastająca w dziejach wspólnota zbawionych, jest też podmiotem historii.

Zdaniem Euzebiusza występują istotne paralele między Kościołem a cesarstwem Konstantyna. Cesarstwo jest jedno, tak jak jeden jest Kościół. Powiązanie chronologiczne powstania cesarstwa za czasów Augusta z narodzinami Chrystusa zauważyli już apologety; w czasach Euzebiusza stanowiło ono już ugruntowany argument, przemawiający za związkiem dziejów cesarstwa z historią zbawienia, oraz dowodziło jedyności cesarstwa. Elementem starożytnej praktyki było ustanawianie wielu bóstw opiekuńczych dla poszczególnych państw i narodów. Cesarstwo stało więc wyżej od innych organizmów politycznych, ponieważ jako jedyne państwo wybrało – właśnie w czasach Euzebiusza – Chrystusa za swoje „bóstwo opiekuńcze”. A Chrystus jest przecież jedynym prawdziwym Bogiem. W konsekwencji: jest jeden Bóg, jedna wiara i jedno państwo. Euzebiusz pozwolił sobie tutaj na pewną fikcję. Oczywiście przyznawał, że istniały na ziemi kraje i ludy niepodległe władzy Konstantyna. Mimo to termin „cesarstwo” obejmuje w jego koncepcji cały świat, także w znaczeniu geograficznym<sup>31</sup>. Ten paradoks należy tłumaczyć faktem specyficznej, eschatologicznej roli, jaką nadaje biskup Cezarei imperium rzymskiemu. W istocie konstrukcja ontologiczna cesarstwa jest podyktowana jego doniosłą rolą w historii zbawienia.

Drugą cechą Kościoła, jaką odnajdujemy w konstrukcji Euzebiuszowego państwa, jest jego powszechność. Cesarstwo jest uniwersalne w tym znaczeniu, że obejmuje wszystkie krańce ziemi<sup>32</sup>. W księdze III, w rozdziale 46 autor *Życia Konstantyna* określa cesarza mianem pana całego świata – kosmokratozem. Także tutaj występuje pewna fikcja mająca na celu wyróżnienie cesarstwa na tle historycznie istniejących monarchii i innych ziemskich bytów państwowych. Podobnie jak jedyność imperium, jego uniwersalizm posiada duży ładunek eschatologiczny.

Kolejną cechą właściwą cesarstwu jest jego wieczność. Przejawia się ona w trwałości dynastii konstantyńskiej, która z pokolenia na pokolenie będzie dzierżyć władzę po wszystkie czasy<sup>33</sup>. Swego rodzaju odpowiednikiem tak pojmowanej wieczności cesarstwa jest apostołskość Kościoła, która przejawia się w nieprzerwanym łańcuchu sukcesji

<sup>29</sup> Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, przeł. T. Wnętrzak, Kraków 2007, s. 143.

<sup>30</sup> Już od czasów poapostolskich chrześcijanie próbowali wskazać pewne cechy konstytuujące istotę Kościoła. Z początku było ich wiele. Od IV w. zaczęły dominować tylko cztery najważniejsze: jedyność, świętość, powszechność i apostołskość. W formule dogmatycznej cechy te ujęto na soborze konstantynopolańskim w 381 r. Zob. T. Dzięk, Ł. Kamykowski, A. Kubiś, A. Napiórkowski (red.), *Teologia fundamentalna*, t. 4., *Kościół Chrystusowy*, Kraków 2002, s. 109.

<sup>31</sup> Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*..., s. 115.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 103–104. Euzebiusz wymienia tutaj kolejno ludy podbite przez cesarza i stwierdza, że nie było władcy, który nie podlegałby jego władzy.

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 104.

apostolskiej. Nie wikłając się w nowe zagadnienia związane z sakramentologią, warto zaznaczyć, że zarówno w przypadku sukcesji apostolskiej, jak i w przypadku dziedziczenia władzy w ramach dynastii konstantyńskiej chodzi o pewien zamknięty ciąg przekazanych określonych atrybutów o charakterze ontologicznym i funkcjonalnym. Należy tutaj wspomnieć, że idea wieczności cesarstwa była podnoszona już przez apologetów. Nie wiązali jej oni jednak z żadną dynastią. Dopiero Euzebiusz rozbudowuje tę koncepcję o osobę konkretnego cesarza. Jest to ważna różnica, gdyż dzięki osobie władcy biskup Cezarei nadaje imperium niespotykane dotąd znaczenie – włącza je w misterium Trójcy Świętej, o czym będzie jeszcze mowa dalej.

Ostatnią z omawianych cech cesarstwa jest jego chrześcijańskość, będąca odpowiednikiem świętości Kościoła. Chrześcijańskość państwa wiązała się z jego specyficzną rolą dziejową. Można rzec, że zawiera ona w sobie pozostałe trzy cechy (jedyność, powszechność i wieczność). Państwo przejmuje misję świętego Kościoła, a cele Kościoła stają się także celami państwa. Obydwie struktury zaczynają trwać z sobą w niemal perychoretycznej jedności, całość zaś wieńczy osoba cesarza, która łączy to, co Boskie, z tym, co światowe.

Powiedziane zostało, że Euzebiusz wyrastał w środowisku intelektualnym mocno przesiąkniętym myślą Orygenesu. Wydaje się, że mistrz z Aleksandrii (w szczególności zaś jego nauka o Logosie) miał wielki wpływ na teologię imperialną biskupa Cezarei. Rozważając prolog Ewangelii św. Jana, Orygenes rozróżnia między Bogiem samym w sobie a wszystkim tym, co jest ubóstwione przez uczestnictwo w Nim<sup>34</sup>. Chodzi tutaj o relację, jaka zachodzi pomiędzy Ojcem a Synem, której istota nie jest wyrażona wprost. Orygenes zagłębia się w konstrukcję ontologiczną Syna i dopiero na jej gruncie zauważa różnice pomiędzy Logosem a stworzeniem. Powiada on: „Pierworodny ze wszystkiego stworzenia, jako że trwa przy Bogu i z tej przyczyny sam pierwszy zostaje przepojony boskością, jest bardziej od nich godny, umożliwiając tym, którzy poza Nim [...], aby stali się bogami”<sup>35</sup>. Człowiek zatem może mieć udział w boskości przez Syna-Logos, Pierworodnego ze wszystkiego stworzenia. Mamy tutaj do czynienia z tzw. mnogim monoteizmem<sup>36</sup>. O ile Bóg sam w sobie jest bytem niezłożonym, o tyle Syn zawiera w sobie pewną mnogość, co zbliża koncepcję Orygenesu do subordynacjonizmu. To wszystko uprawnia nas do stwierdzenia, że pojawiająca się denominacja w Bogu otwiera drogę do spekulacji Euzebiusza z Cezarei<sup>37</sup>.

Euzebiuszowskie zastosowanie doktryny Orygenesowej do systemu teologii imperialnej opiera się na następujących tezach. Po pierwsze, imperium obejmuje cały świat, jest powszechne, święte, jedyne i wieczne. Po drugie, jego głową jest cesarz – pan całego świata. Jego pomyślność jest związana z losami kosmosu. Po trzecie, cesarz jest figurą ekstraordynaryjną w dziejach. Nie da się go jednoznacznie zakwalifikować do porządku immanencji lub transcendencji, co zbliża go do Logosu w pojęciu Orygenesu. Wszystko to powoduje, że mówiąc o cesarzu, Euzebiusz w sposób absolutnie swobodny odwołuje się do Trójcy.

<sup>34</sup> Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana* [w:] *Bóg zbawienia, Historia dogmatów*, t. 1, red. B. Sesboüé, J. Woliński, przeł. P. Rak, Kraków 1999, s. 86.

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 195.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> Subordynacjonizm nie jest jedynym źródłem teologii imperialnej, jakie wymienia się w literaturze.

Biskup Cezarei stoi na stanowisku, że władza cesarska pochodzi od Boga. Pogląd ten, wyrażony przez św. Pawła, zdążył już okrzepnąć w doktrynie politycznej pierwszych trzech wieków chrześcijaństwa. Na gruncie teologii imperialnej nabiera jednak nowych cech. Chociaż władza pochodzi od Boga<sup>38</sup>, to w przekazaniu jej bierze udział wiele innych bytów. Euzebiusz nie kryje okoliczności, w jakich Konstantyn przejął władzę po ojcu przez aklamację wojska<sup>39</sup>. Należy więc sądzić, że rządzący losami świata Logos posłużył się rzeczywistością stworzoną do wypełnienia boskiej woli.

Więcej jeszcze niż samo źródło władzy, mówi nam rola, jaką odgrywa cesarz w Bożym planie. Euzebiusz wiąże postać Konstantyna ze starotestamentowym Mojżeszem. Podobnie jak Mojżesz cesarz staje się postacią wypełniającą boskie obietnice. Obietnica dana niegdyś przez Boga Abrahamowi spełnia się dopiero w uniwersalistycznej monarchii Konstantyna. To właśnie imperator nadaje historii całkiem nową jakość.

W ten sposób dzieje polityczne zostają włączone do historii zbawienia. Wzrost i rozwój cesarstwa jest warunkowany wzrostem Królestwa Bożego. Cesarstwo Konstantyna jest inkarnacją Królestwa Bożego w dziejach, sam zaś cesarz wykracza poza swoje polityczne, a nawet ontologiczne, uwarunkowania i staje się narzędziem Opatrzności, figurą mającą doniosłe znaczenie w planie Bożym. Pogląd ten zdają się wspierać kolejne elementy myśli biskupa Cezarei, takie jak sugestywne metafory luminarne.

W pierwszych wiekach, kiedy jeszcze nie wypracowano języka teologicznego, posługiwano się często porównaniami do światła, słońca czy ognia, by wyjaśnić naturę relacji w obrębie Trójcy Świętej. Tertulian pisał, że Syn jest niczym promień wychodzący ze słońca<sup>40</sup>. Można więc podejrzewać, że Euzebiusz, który te argumenty znał, świadomie czyni podobne porównania po to, aby wykazać boskość władzy cesarskiej, którą należy utożsamić z przymiotami Boga. Światło jest atrybutem zarówno cesarza, jak i Boga. Euzebiusz porównuje Konstantyna do słońca<sup>41</sup>. Warto tutaj zaznaczyć, że mamy do czynienia z porównaniem, nie zaś utożsamieniem, co wydaje nam się wspierać wcześniej postawioną tezę o subordynacjonizmie jako jednym ze źródeł teologii imperialnej. Kolejną paralelę jest sposób komunikacji władzy pomiędzy cesarzem a cezarami. Euzebiusz korzysta z metafor luminarnych, gdy mówi o synach Konstantyna, na których przechodzi władza niczym na nowe światła<sup>42</sup>.

W historiozofii Euzebiusza daje się zauważyć wyraźnie zarysowany podmiot dziejów, jakim jest Królestwo Boże, które w czasach ostatecznych przybiera postać Imperium Rzymskiego. A chociaż to ostatnie trwa w historii kategorialnej i jest widzialne, to ciągle pozostaje w eschatologicznym napięciu. Zbawienie już się dokonało, ale jeszcze pozwała na siebie czekać. Kolejne epoki dają się kwalifikować jakościowo, co najlepiej uwiadacznia się w opisie czasów Konstantyna, które jawią się jako ostatnia epoka. Odtąd bowiem sam Bóg w politycznej Trójcy: Ojciec – Syn – cesarz<sup>43</sup>, będzie zarządzał rozwojem

<sup>38</sup> Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna...*, s. 115.

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 114.

<sup>40</sup> Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, przeł. E. Buszewicz, Kraków 1997, s. 46.

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 125.

<sup>42</sup> Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna...*, s. 99.

<sup>43</sup> Powyższy model nie uwzględnia Ducha Świętego. W czasach Euzebiusza pozycja Ducha jako trzeciej Osoby Trójcy nie była jeszcze zdogmatyzowana.

ludzkości, prowadząc ją do eschatologicznej pełni. Tym samym ukazuje się przedmiot dziejów, czyli historia będąca przestrzenią wzrostu Królestwa Bożego.

## Synteza Augustyna z Hippony

Charakterystyczne dla analizowanej wyżej myśli teologów wschodnich było odniesienie wszystkiego do misterium trynitarnego, a bazą dociekań pozostawał kerygmat chrzcielny. Inaczej przebiegała refleksja historiozoficzna na Zachodzie, której zwieńczeniem jest przedstawiona poniżej myśl św. Augustyna<sup>44</sup>.

W swojej twórczości biskup z Hippony starał się stworzyć spójną syntezę, która zawierałaby dorobek całego antyku i była niejako odpowiedzią na wielkie pytania nurtujące społeczeństwo końca epoki. Stąd też spuścizna Augustyna przybiera formę konfrontacji z pogańską wizją świata, w tym również z historiozofią. Pierwszym zaś krokiem ku rewaloryzacji przedmiotu dziejów jest odrzucenie cyklicznej koncepcji czasu. Dla Augustyna poglądy na temat *circuitus temporum* to nic innego niż tylko czcze dowodzenia, „którymi ludzie bezbożni chcą odwieść naszą pobożną wiarę z drogi prostej, żebyśmy wraz z nimi szli wokoło – te, mówię, dowodzenia, jeśli rozum zbić ich nie zdoła, wiara by wyśmiać powinna”<sup>45</sup>.

Jak podkreśla Étienne Gilson, problem z cykliczną teorią czasu polegał na tym, że wieczność nie jest nam dostępna, cała zaś tajemnicza i wszechogarniająca substancja czasu opiera się na doświadczeniu niepodzielnego momentu teraźniejszości<sup>46</sup>. Jak zatem można mówić sensownie o sposobie podziału czasu? Jak można kwalifikować odpowiednie interwały na krótsze i dłuższe? Filozofowie starożytni starali się okiełznać czas, mierząc go ruchem. W *Confessiones* Augustyn sprowadza *ad absurdum* argument filozofii pogańskiej, jakoby czas był powiązany z ruchem ciał niebieskich. Trudność takiego myślenia polega na niemożności uzyskania odpowiedniej symetrii pomiędzy ruchem a czasem.

Konstruując swoją propozycję odpowiedzi na pytanie o naturę czasu, biskup z Hippony wychodzi od nauki o ciałach. W odróżnieniu od platoników, którzy twierdzili, że ciała są pozorem, Augustyn uważał ciało za organ pozwalający człowiekowi ustalić swój kontakt ze światem zewnętrznym. Tym samym, jak zauważa Charles Norris Cochrane, biskup z Hippony nadaje nowe znaczenie Heraklitowemu poczuciu płynięcia przez świat zmysłowy<sup>47</sup>. Według niego „wszystko, czego dotyka zmysł cielesny i co dzie-

<sup>44</sup> Pominiemy tutaj pomniejszych autorów, takich jak Orozjusz i Tykoniusz. Kapłan Orozjusz w latach 417–418 napisał z polecenia Augustyna dzieło *Historiarum adversus paganos libri VII*. Streszcza w nim dzieje ludzkości od Adama do czasów sobie współczesnych. Zgodnie z księgą Daniela wyróżnia cztery okresy w historii. W średniowieczu wielu uczonych korzystało z prac Orozjusza, w tym znany historyk Otto z Freising. Zob. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, przeł. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 325. Z kolei Tykoniusz napisał *Liber regularum*, gdzie przedstawił swoją historiozofię o donatystycznej proveniencji. Por. R.A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, New York 2007, s. 115–116.

<sup>45</sup> Augustyn z Hippony, *Państwo Boże*, przeł. W. Kubicki, Kęty 2002, s. 462.

<sup>46</sup> E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, przeł. Z. Jakimiak, Warszawa 1953, s. 254.

<sup>47</sup> Ch.N. Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, przeł. G. Pianko, Warszawa 1960, s. 427.

ki temu nazywa się dotykającym, jest podległe zmianie bez przerwy, a zmiana ta odbywa się nieustannie i nieprzerwanie, bez najmniejszego zatrzymania się<sup>48</sup>. Rzeczywistość zmysłowa przybiera tu postać pewnego *imaginale figmentum* – obrazu, który umysł tworzy po to, aby mu służył niczym „dowód osobisty”<sup>49</sup>. Sam proces postrzegania, zdaniem Augustyna, kreuje świat poruszających się wzorów oglądanych cielesnym okiem<sup>50</sup>. Tym samym dochodzi się do twierdzenia o względności wielkości w świecie stworzonym. Świat „wydaje się zaś wielki nie przez swój rozmiar, lecz przez małość naszą, to jest istot, których jest pełny”<sup>51</sup>. Ta sama uwaga dotyczy czasu, jest on bowiem doświadczany tak samo jak przestrzeń. To z kolei prowadzi Augustyna do wniosków o kapitalnym znaczeniu dla historiozofii. Po pierwsze, czas niezależny od ciała jest niemożliwy do pomysłenia. Po drugie, wszelkie próby utożsamienia czasu z ruchem poszczególnych ciał są całkowicie bezzasadne<sup>52</sup>. W ten sposób Augustyn ostatecznie obala platoński pogląd o możliwości zawarcia czasu w wielkościach liczby i miary.

Filozof zauważa, że ciało jest swojego rodzaju „przedłużeniem” nas samych w przestrzeni i czasie, a co za tym idzie stanowi pewną „rozciągłość”<sup>53</sup>. To właśnie owa *distentio animae* umożliwia współistnienie przyszłości i przeszłości w doświadczeniu terażniejszości, jak również stanowi miejsce właściwego pomiaru czasu<sup>54</sup>. Tylko bowiem odnosząc czas do duszy, a konkretnie do pamięci, możemy znaleźć odpowiednią dla niego miarę. Augustyn mówi: „W tobie, umyśle mój, mierzę czasy [...]. Mierzę wrażenie, jakie rzeczy przemijające w tobie zostawiają i które pozostaje, gdy one przeminęły; to wrażenie jako obecne mierzę, a nie rzeczy, które przeszły”<sup>55</sup>. W podobny sposób jak wspomnienie przeszłości daje się postrzegać oczekiwanie względem rzeczy przyszłych. Istnieje zatem możliwość powiązania trzech wymiarów czasu, pomimo że jedyny doświadczany moment terażniejszości sam w sobie jest niepodzielny. Wychodząc od pojęcia duszy, Augustyn uzasadnia możliwość sensownego mówienia o przeszłości i przyszłości na gruncie metafizycznym. Rozwiązanie to jest podwójnie ważne. Po pierwsze, historia postrzegana przez starożytnych jako ciąg zdarzeń powtarzalnych i jednostajnych, zamkniętych w cyklicznym czasie, nie mogła w żadnej mierze dowartościować przeszłości i przyszłości. Uniemożliwiała bowiem wprowadzenie do historii radykalnego *novum*. Wszystko, co było, miało się powtórzyć. Ciągłe zmagania z Herodotową Nemezis musiały zakończyć się ostateczną porażką, co eliminowało szansę jakościowej zmiany w dziejach. Tym samym cykl dziejów pozostawał w swojego rodzaju stagnacji, gdzie przyszłość była jednocześnie przeszłością, a przeszłość przyszłością. Takie myślenie o historii uniemożliwiała krystalizację przedmiotu dziejów, a tym samym przekreślało możliwość skonstruowania filozofii dziejów. Po drugie, obalenie cyklicznej teorii spowodowało pewnego rodzaju lukę w historiozofii – czas bowiem jest jednym z głównych składników poświęconej dziejom refleksji. Augustyn wypełnił owo puste

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> *Ibidem*, s. 428.

<sup>50</sup> Augustyn z Hippony, *Państwo...*, s. 406.

<sup>51</sup> *Idem*, *O wierze prawdziwej* [w:] *idem*, *Dialogi filozoficzne*, t. 4, przeł. J. Ptaszyński, Warszawa 1954, s. 138.

<sup>52</sup> Ch.N. Cochrane, *Chrześcijaństwo...*, s. 428.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> Augustyn z Hippony, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Kraków 2002, s. 334.

<sup>55</sup> *Ibidem*, s. 339.

miejsce odmienną, linearną koncepcją czasu, która odtąd znalazła powszechne uznanie w filozofii zachodniej<sup>56</sup>.

Rozważania, których efektem będzie krystalizacja podmiotu dziejów, Augustyn rozpoczyna od postawienia pytania dotyczącego możliwości osiągnięcia przez człowieka stanu szczęśliwości. W pismach biskupa z Hippony owa grecka myśl przybiera nową postać. Dostrzega on, że ludzie upatrują spełnienia swych pragnień w różnych dobrach. Ci, którzy wiążą szczęście z rzeczami ziemskimi, nieuchronnie popadają w wieczne troski. Dzieje się tak, ponieważ wszystko, co doczesne, w końcu przemija. Tym samym człowiek, który cieszy się dobrami ziemskimi, jest w istocie nędzarzem, a jego radość jest zawsze zaprawiona goryczą i lękiem. Rzeczy przypadkowe, losowe i zmienne nie potrafią zapewnić szczęścia<sup>57</sup>, należy więc znaleźć takie dobro, które cechują trwałość i niezależność od przypadku i losu. Niniejsze rozumowanie prowadzi Augustyna do stwierdzenia, że „szczęśliwy jest ten, kto Boga posiada”<sup>58</sup>, ponieważ Bóg jako jedyny jest doskonale nieuwarunkowany, trwały i wieczny.

Jak powiada Augustyn: „Nikt nie może być szczęśliwy, jeżeli nie posiada tego, czego chce, a także, że nie każdy posiadając to, czego chce, jest tym samym szczęśliwy”<sup>59</sup>. Umieszcza więc wolę w samym centrum swojej etyki, odrzucając antyczny intelektualizm na rzecz woluntaryzmu<sup>60</sup>. Kosmos traci tu swoje kardynalne znaczenie, a na pierwszy plan wysuwa się człowiek wraz z jego historią. To samo spostrzeżenie odnajdujemy w historiozofii Giambattisty Vico, który proklamuje, że poszukiwanie wiedzy pewnej ma sens tylko na gruncie doświadczenia ludzkich dziejów. W odróżnieniu od myślicieli oświeceniowych dla Augustyna ten antropocentryczny zwrot wspiera się na przesłankach teologicznych. Dla niego Bóg Izraela to przede wszystkim pasterz swojego ludu, a nie wielki architekt kosmosu. Połączenie Objawienia z historią kategorialną sprawia, że konkretne wydarzenia stają się punktami węzłowymi dziejów: zawarcie przymierza, udzielenie obietnic, przyjście i oczekiwany powrót Mesjasza, Sąd Ostateczny oraz nadzieja na wieczne życie<sup>61</sup>. Augustyn stawia kwestię tego, w jaki sposób człowiek rozpoznaje zbawienie w sobie i swojej w historii? W jaki sposób działanie zbawcze realizuje się w rzeczywistości ludzkiej immanencji – ludzkiego serca, duszy, woli, wreszcie dziejów? Można tutaj zaryzykować sąd, że ta właśnie myśl jest jednym z najdonioślejszych osiągnięć teologa. Wyznacza ona pewien filozoficzny azymut, który ukierunkuje myślicieli kolejnych wieków.

Według Augustyna perspektywa jest ze wszech miar optymistyczna. Ludzkość zmierza do dobra i szczęścia. Owszem, ten pochod odbywa się nie bez trudności, bo świat został skażony grzechem pierworodnym. Ostatnia okoliczność skutkuje tym, że człowiek nie może własnymi siłami sprostać zadaniu osiągnięcia zbawienia. Niemniej jednak cel

<sup>56</sup> Linearna koncepcja czasu nie była oryginalnym pomysłem Augustyna. W przeciwieństwie jednak do wcześniejszej tradycji, uzasadniając ideę początku i kresu dziejów opartą na danych Objawienia, biskup z Hippony odwoływał się tu do znacznie szerszych argumentów, także z zakresu psychologii i teorii poznania.

<sup>57</sup> Augustyn z Hippony, *O życiu szczęśliwym* [w:] *idem, Dialogi filozoficzne*, t. 1, przeł. A. Świderkówna, Warszawa 1953, s. 19.

<sup>58</sup> *Ibidem*, s. 20.

<sup>59</sup> *Ibidem*, s. 18.

<sup>60</sup> W. Kornatowski, *Spoleczno-polityczna myśl św. Augustyna*, Warszawa 1965, s. 40.

<sup>61</sup> E. Angehrn, *Filozofia...*, s. 46–47.

dziejów pozostaje dalej w obrębie eschatologii<sup>62</sup>, najlepsze zaś świadectwo temu dają wydarzenia historyczne – losy ludu żydowskiego, upadek Persji i Grecji, później triumf Rzymu i powstanie imperium cesarów, a dzięki temu błyskawiczny rozkwit chrześcijaństwa, rozrost gmin wiernych, prześladowania i męczeństwa, monarchia Konstantyna Wielkiego, potem triumf chrześcijaństwa już jako religii państwowej, wielkie sobory i walka z ruchami heterodoksyjnymi. Wszystkie te wydarzenia w oczach Augustyna układają się w logiczny ciąg następstw, w których przejawia się dążność dziejów do osiągnięcia eschatologicznego celu, jakim jest ostateczne zwycięstwo Boga<sup>63</sup>.

W koncepcji Augustyna krystalizuje się stopniowo nowy podmiot dziejów, jakim jest państwo. Trzeba jednak dodać zastrzeżenie, że nie każde państwo może pełnić tę funkcję, nie każde bowiem posiada eschatologiczny cel. Augustyn tak definiuje byt państwowy: „Jest to grupa istot rozumnych, zrzeszonych na podstawie wspólnej więzi w stosunku do rzeczy, które kochają”<sup>64</sup>. W rezultacie w *De Civitate Dei* grupuje ludzi pod sztandarami dwóch społeczności: państwa Bożego i państwa ziemskiego. Linią demarkacyjną pomiędzy nimi jest różnica pragnień. W pierwszym wypadku jest to miłość Boga, w drugim – miłość własna: „Dwojaka tedy miłość dwojakie państwo uczyniła: ziemskie państwo uczyniła miłość własna aż do pogardy Boga posunięta; niebieskie państwo uczyniła miłość Boża aż do pogardy siebie samego posunięta”<sup>65</sup>. Obydwa państwa należy traktować jako byty mistyczne i nie można ich mylić z organizmami państwowymi istniejącymi historycznie. Te bowiem nie są ani państwem Bożym, ani też w zupełności państwem ziemskim. W konkretnych państwach obywatele obydwu mistycznych społeczności pozostają przemieszani – żyją obok siebie aż do dnia Sądu Ostatecznego, kiedy to nastąpi ich rozdzielenie.

W określeniu podmiotu dziejów kapitalne znaczenie mają cele, do których dążą obydwie mistyczne społeczności. Państwo ziemskie zmierza do osiągnięcia dóbr czysto doczesnych. Z kolei państwo Boże upatruje swojego spełnienia w rzeczywistości eschatologicznej. Tym samym swój cel lokuje w przyszłości i jako takie staje się prawdziwym podmiotem dziejów. Stąd też uznać należy, że historiozofia Augustyna zawiera wskazywane dwa substraty filozofii dziejów.

## Zakończenie

Wyszczególnienia substratów właściwych dla filozofii dziejów dokonano *ex post* – opierając się na historiozofiach powstałych w przeciągu dwóch ostatnich wieków, licząc od czasów oświecenia. Stąd często można się spotkać z poglądem, że filozofia dziejów jest wynalazkiem nowożytnym. W nowożytności powstała, inspirowała ruchy polityczne, elektryzowała umysły i wreszcie – poniosła porażkę. Niniejszy artykuł miał na celu wykazanie, że także inne epoki mogą się poszczycić systemami myślowymi, które wpisują

<sup>62</sup> W. Kornatowski, *Spoleczno-polityczna...*, s. 56.

<sup>63</sup> *Ibidem*, s. 57.

<sup>64</sup> Augustyn z Hippony, *Państwo...*, s. 795.

<sup>65</sup> *Ibidem*, s. 546.



się w schemat opisany przez historyków rozwoju myśli jako filozofia dziejów. Za przykład posłużyła epoka, zdawałoby się, podwójnie odległa od czasów oświecenia. Odległa chronologicznie oraz odległa ze względu na założenia teoretyczne i metodologiczne, jakimi kierowali się ówcześni autorzy. Pomimo tych różnic udało się wykazać wyraźną zbieżność, jaka zachodzi pomiędzy myślą oświeceniową i patrystyczną w pojmowaniu historii, jej metafizyki, celu, sensu i podmiotów w niej zanurzonych.

Pierwszym wnioskiem, jaki się nasuwa, jest stwierdzenie, że proklamacja końca filozofii dziejów jest przedwczesna. W istocie doszło do kompromitacji filozofii dziejów, ale nie jako dyscypliny filozoficznej w ogólne. Tylko filozofia dziejów w ujęciu klasycznym – oświeceniowym – poniosła porażkę. Dlatego wydaje się bezzasadne spychanie całej dyscypliny w obszary cmentarzyska historii. Za równie bezzasadne należy także uznać zawieszenie wszelkich rozważań na temat sensu i celu dziejów. Prócz tego interesujące jest samo przebadanie paradygmatu filozofii dziejów. I tutaj przede wszystkim wypada zadać pytanie o przemiany w pojmowaniu podmiotu i przedmiotu dziejów. Analiza tego zagadnienia pozwoli na głębsze zrozumienie samej filozofii dziejów i tym samym na oddzielenie konkretnych już, charakterystycznych dla kolejnych epok i tradycji myślowych, modeli historiozoficznych.

## Bibliografia

- Altaner B., Stuiber A., *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, przeł. P. Pachciarek, Warszawa 1990.
- Angehrn E., *Filozofia dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2007.
- Augustyn z Hippony, *O wierze prawdziwej* [w:] Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, t. 4, przeł. J. Ptaszyński, Warszawa 1954.
- Augustyn z Hippony, *O życiu szczęśliwym* [w:] Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, t. 1, przeł. A. Świderkówna, Warszawa 1953.
- Augustyn z Hippony, *Państwo Boże*, przeł. W. Kubicki, Kęty 2002.
- Augustyn z Hippony, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Kraków 2002.
- Bóg zbawienia. *Historia dogmatów*, t. 1, red. B. Sesboüé, J. Woliński, przeł. P. Rak, Kraków 1999.
- Cochrane Ch.N., *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, przeł. G. Pianko, Warszawa 1960.
- Dawson Ch., *Religia i powstanie kultury zachodniej*, przeł. S. Ławicki, Warszawa 1958.
- Dzidek T., Kamykowski Ł., Kubiś A., Napiórkowski A. (red.), *Teologia fundamentalna*, t. 4., *Kościół Chrystusowy*, Kraków 2002.
- Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, przeł. T. Wnętrzak, Kraków 2007.
- Gilson E., *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, przeł. Z. Jakimiak, Warszawa 1953.
- Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* [w:] Bóg zbawienia. *Historia dogmatów*, t. 1, red. B. Sesboüé, J. Woliński, przeł. P. Rak, Kraków 1999.
- Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej*, przeł. W. Myszor, Kraków 1997.
- Kornatowski W., *Spoleczno-polityczna myśl św. Augustyna*, Warszawa 1965.
- Kuderowicz Z., *Filozofia dziejów*, Warszawa 1983.
- Löwith K., *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2002.
- Markus R.A., *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, New York 2007.
- Mayendorff J., *Teologia bizantyjska*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1984.
- Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana* [w:] Bóg zbawienia. *Historia dogmatów*, t. 1, red. B. Sesboüé, J. Woliński, przeł. P. Rak, Kraków 1999.

- Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi* [w:] *idem, Trójca Święta*, przeł. E. Buszewicz, Kraków 1997.
- Tillich P., *The Interpretation of History*, New York 1936.
- Vico G., *Nauka nowa*, przeł. J. Jakubowicz, Warszawa 1966.
- Wielomski A., *Teokracja papieska 1073–1378*, Warszawa 2011.